

## КОНЦЕПЦІЯ СОФІЙНОСТІ В КОНТЕКСТІ ПРАВОСЛАВНОЇ КУЛЬТУРИ ДОБИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

*У даній статті концепція софійності в контексті православної культури доби Київської Русі розглядається крізь призму Богородиці, місцевого і державного устроїв держави Київська Русь та феномену святості.*

**Ключові слова:** Богородиця, Київська Русь, православна культура, святість, софія, Софія Київська.

Проблема софійності має стародавнє коріння і завжди виступала об'єктом прискіпливого дослідження. В стародавній Греції була розроблена софійна концепція буття, яка виходила з подвійного уявлення про розум: як Логоса – інтелекту, і як Софії – мудрості самого прояву буття. В біблійській Премудрості Божій концепція Софії виступає як єдність тварі, творця і творіння. Багато уваги дослідженню різних аспектів Софії приділили Г. Сковорода, О. Блок, В. Соловйов, П. Флоренський, С. Булгаков та інші. В останні роки з'явилась ціла низка праць, присвячених аналізу софійності. Аналізу семантичного змісту софійності присвятив свою працю В. Топоров. С. Аверинцев розглядає концепцію софійності в контексті Софії Київської як головного храму стародавнього Києва. С. Кримський в своїх працях розглядає софійність як архетип української культури. М. Кисельова проводить своє дослідження Софії в контексті аналізу книжності доби Київської Русі (висвітлення головних аспектів софійності у Святому Письмі як головної книги християнства). Проблема цілісного аналізу концепція софійності в контексті християнства, як і відповідно аналіз цього феномену в контексті культури доби Київської Русі, залишається актуальною і сьогодні і виступає метою даної статті.

Для досягнення цієї мети потрібно розв'язання наступних завдань: показати яким чином крізь Богородицю розкривається сенс софійності, розкрити як Київ та його головний храм Софія Київська репрезентують сенс софійності в контексті православної культури та проаналізувати феномен святості в контексті софійності. Історичним підґрунтям особливої ролі Софії в культурі Київської Русі є слов'янська міфологія. У слов'янській міфології вона відображалась в культах Лади і Мокоші. Мокоша у киево-руському пантеоні є стародавньою богинею землі і родю-

чості, якою в грецькій міфології була Деметра. Культ Мокоші, як Великої Всематері, свідчить про розвинутість у наших далеких предків культу Богинь, софійно-тварний аспект яких є безсумнівним. І тут можна побачити ретроспективу світового контексту розвитку уявлень про Софію, що йде від культу богині-матері до біблійської премудрості Божої. “Саме ця утаємничена богиня давала назву першим християнським храмам Київської Русі”, – зазначає дослідник софійності київського християнства Є. А. Харьковченко<sup>1</sup> [355, с. 54]. Її також дуже часто зображували на іконах, як жіноче божество, з піднятими крилами за спиною, що символізувало єдність з божественним світом. Цікаво, що на рушниках для весільних обрядів у Київській Русі, богиня Мокоша зображувалась з піднятими до неба руками, немов би символізуючи свій взаємозв'язок з верховним божеством. Оранта Київська має саме ту постанову (підняті до гори руки) і несе охоронний зміст “непорушної стіни”, тобто виконує функцію язичницького оберегу. Саме ці функції виконували в давньослов'янських будівлях різні архітектурні прикраси, серед яких, за свідченням Б. Рибаківа, “жіночі фігури з піднятими догори руками на місці кінька даху відомі з глибокої давнини”<sup>2</sup>.

В християнській, особливо східно-християнській теології, Богородиця стає втіленням Софії. Це пояснюється і традицією особливої ролі жіночого початку в українській ментальності, яка йде від часів Київської Русі, і православним зрозумінням жіночого опосередкованого відношення людини до Бога, і якостями Богородиці, які втіленні в назвах ікон: “Непорушна стіна”, Богородиця яка захищає світ; “Несподівана радість” світу; “Відрода і Розчуження” його; “Солодке Цілування”, яке світ небесний дарує світу земному; вона – “Радість всіх радощів”; її спостереження небесної краси – “Угамування Скорботи”; “Всіх скорботних радощів”; “У всіх скорботах і сумах Втіха”; Богородиця – “Заступниця старанна”; вона – “Поручниця грішних”; “Пом'якшення злих сердець”; вона – “Швидко-Послушниця”; “Визволителька від бід страждаючих”; “Милостива Цілителька”; вона – “Покрова” і захищає весь світ; вона – “Одигітрія”, (або “Провідниця”) в країну обітовану.

Ікона Богородиці “За себе радій!”, позначає важливий іконографічний тип, який характеризує Пресвяту Богородицю в космічному вимірі. Вона представлена як “врата небесні (Бут. 28, 17)”, тобто як вхід до онтологічно недоступного Бога.

Загальною основою зображення Богородиці на іконі є те ж саме, що і для всіх святих: на ній зображено врятоване людство Христове. В постанові Вселенського собору ікона Богоматері осо-

бливо не відокремлюється, вона стоїть в одному ряді з іншими іконами. Питання про неї не було відокремлено у соборному судженні. Але її вирізняє з цього ряду практика церковного почитання. Божа Матір стоїть на межі, яка відокремлює твар від творіння, тобто є середнім між тим і іншим, а з другого боку вона центр тварного життя, точка зіткнення землі з небом, вона обра-на Цариця небесна і, тим більше, земна. Це пояснюється тим, що ікона Богородиці стоїть на першому місці після ікони Христової по почестях.

Між Богородицею і світом існує не тільки зв'язок, але й пряма онтологічна єдність. Нема більш близької до світу, більш космічної істоти ніж Богородиця, яка в своїй особі зображує софійність всієї тварі. "При цьому софійному, вселюдському і космічному значенні зображення Богоматері в іконі зберігає її особистістний характер. Це не тільки ікона Цариці неба і землі всієї, але і Діва Марія, яка має відповідну особистість і свою особисту долю на землі (що особливо ясно проявляється і в іконах Богородницьких свят)" – писав С. Булгаков<sup>3</sup>.

Богородиця була першою в світі, кому було дано спостерігати втілену живу мудрість, яку Бог явив на землі. Як зазначає О. Сирцова: "Особливість пізнання цієї живої премудрості, порівняно з усіма іншими, хто пізніше прийняв істину Христа, полягає в тому, що Богородиця могла бачити і відчувати цю живу премудрість у глибині власного єства очима материнства"<sup>4</sup>. Нерозривність Богородиці з її сином знаходить своє відображення в зображенні Діви Марії з Немовлям. В цьому сенсі ми бачимо єдність Божого і тварного початку – ікона Богоматері з немовлям належить до ікон софійних. З другого боку, Діва Марія є святіший сосуд Духа святого, духоносиця, і ікона Богородиці, особливо без немовляти, є людський образ Духа святого. Тому її ікона є іконою всього святого, духоносного людства, іконою церкви.

Образ Богородиці пов'язаний з ідеєю апокатастасису, як ідеєю милосердя і можливості кінцевого спокою для усіх. Про що нам свідчать, передусім, тексти грецького Апокаліпсиса. В інтерпретації перекладного Апокаліпсису у слов'ян акцент робиться на благу роль Богородиці у потойбічному світі і полегшенні страждань та мук грішників. В цьому сенсі співчуття Богородиці до грішників в пеклі є суттєвою силою онтологічного апокатастасису світу.

В такому контексті важливо зазначити, як пише Сергій Кримський, що з семантичного боку "Київ нібито персоніфікує ексклюзивну по своїй духовній інтенсивності осану Богородиці"<sup>5</sup>.



Про це свідчить те, що більшість київських храмів присвячено Богородиці. Наприклад, перший, після прийняття хрещення, храм в Києві, Десятинна церква, символізує Благовіщення. Благовіщенською була і надбрамна церква Золотих брам. Образу Богородиці була присвячена і головна церква Подолу – Пирогоща. Споруди церков Києво-Печерської лаври присвяченні основним подіям в житті Божої Матері – від батьківського початку (Ганозачатьєвська церква,) Різдва (церква і дзвіниця Різдва Богородиці) до кінця її земного шляху (головний Успенський собор).

Другою важливою складовою частиною, яка розкриває сенс софійності, є ідея місцевого устрою і державності. “Премудрість побудувала собі будинок,” – такими словами починається відома дев’ята глава Книги приповістей. Будинок – це завжди образ упорядкованого світу, який протистоїть хаосу і дисгармонії. Премудрість збирає міста земного устрою в сакральну державу, бо держава теж є її будинок. Тому переживання розквіту держави і градобудівництва відбувається як здійснення задуму Божого, як поява “граду Божого на Землі”. В своїй книзі “Софія – Логос” Сергій Аверінцев зазначає: “Російська державність після хрещення Русі одержує можливість усвідомити себе і укоренити себе в системі космічного характеру”<sup>6</sup>. З премудрістю священна держава Київської Русі ніяк не нижча грецької священної держави, і столиця Володимира рівна в славі столиці Константинополю з його головним храмом Софії.

Київ, як столиця Русі, виступає не тільки як ведучий політичний, економічний, церковний центр, а і як втілення вищої розумної ойкумени, як втілення софійності в матеріально-просторовому середовищі міста. Зрозуміло, що столиця має символізувати мудрість, виконувати функцію мудрої голови. М. Ю. Брайчевський в своїх дослідженнях зазначає, що доісторичні поселення на території Києва вже на межі ер мали семантику верховенства, бо мали назву Сар. “Сар” в осетинській мові означає “голова”. Костянтин Багрянородний вже в середині десятого віку назвав київську фортецю (очевидно – на Замковому пагорбі) “Самбадас”, в чому з точки зору вищезгаданого вченого, можемо вбачати його викривлену стародавню місцеву (сармато-аланського коріння) назву “Сарбатас”<sup>7</sup>.

У світогляді середньовіччя, упорядкований і замкнений простір міста, організовувався біля храмів. Місто ніби є простором храму, храм виступає центром міста, а обидва – суть образи одного і того ж ідеалу – Небесного Єрусалиму. В. Лазарєв зазначає: “Кам’яне місто серед безкінечного і ще не обжитого, ворожнечо-



го степу – це зовсім не те, що кам'яна будова посеред густо населеної місцевості. В 1036 році незадовго до забудови святої Софії, зі степу прийшли орди печенігів й обложили Київ<sup>8</sup>».

Митрополіт Іларіон у своєму “Слові про закон і благодать” зіставляє святу Софію з храмом Єрусалима, який є центром святого міста і символом небесного Єрусалиму. Ця ідея нового Єрусалиму простежується у архітектурному рішенні собору, в основі якої лежить символічний образ Града Божого як упорядкованого Богом космосу. В середньовічній ментальності існувало уявлення про те, що світотворення має релігійно-філософський сенс, в якому числі, як основа світобудови, має сакральний і таємничий сенс. Про це читаємо у посланні святого апостола Павла до Ефесян, де він говорить про таємницю створення церкви: “Мені, найменшому з усіх святих, дано благодать цю – благовістити язичникам недосліджуване багатство Христове і відкрити всім, у чому полягає будівництво таємниці, споконвіку утаєної в Бозі... щоб ви, вкорінені й утверджені в любові, могли зрозуміти з усіма святими, що є ширина, і довжина, і глибина, і висота... (Еф. 3, 8-9, 18)”.

Зв'язок ідейної програми Софії Київської зі священною історією проглядається і в розписі святої Софії. Свідчення тому – розпис над конхою центральної аспіди Софії Київської. Над зображенням монументальної фігури Богоматері Оранти, яка втілює в собі як земну церкву, так і Премудрість Божу, розміщено надпис, що проголошує: “Бог серед нього – воно не захитається; Бог допоможе йому зранку (Пс. 45, 6)”. Християнська екзегеза побачила в цих словах взятих із 45 псалму, пророцтво про Небесний Єрусалим – Церкви Христової, створеної внаслідок земного будівництва Логосу. Таким чином, зміст тексту шостого псалма проголошує захист Богом міста, яке він охороняє і захищає від світового хаосу. Таким чином, Божим градом усвідомлювався Єрусалим, який перетворювався як християнською громадою, так і християнським градом, тому що обидва символи – “град” і “церква” є однорідні по своєму сенсу і мали тенденцію переходити один в одного.

Наступним важливим моментом репрезентації концепції стійності в контексті православної культури доби Київської Русі є феномен святості. Коренем старослов'янського слова “svet” позначали вищий тип моралі, тип поведінки (святість), який відповідав життєвій позиції суб'єкта подібної поведінки. Цей суб'єкт втілював цю позицію в особисте життя і ставав святим. Святість, як певний духовний феномен, носієм якої є святі, виступає як благодатне зростання-проквітання животворної духовної субстанції і є проривом до нового високого духовного стану, до вічного духо-

вного народження. В розробці свого розуміння святості духовна традиція Київської Русі в найбільшій степені продемонструвала самостійність і творчі можливості. Переважно носіями святості виступає “священство”, як одна з найголовніших частин соціальної структури Київської Русі і святі, як заступники і представники людей перед Богом.

Життя святих Києво-Печерського монастиря будувалось на засадах, пов'язаних з наближенням до Бога. Своє призначення вони виконували не тільки самі по собі, але й разом з іншими, створюючи той золотий ланцюг, в якому кожна ланка, яка репрезентує того чи іншого святого, зв'язна з його попередньою ланкою у вірі, трудах і любові, так ніби вони є єдиною лінією до єдиного Бога.

Києво-Печерський Патерик показує зв'язок святості з образами сяяння, блискучості, сонячних променів, золотого кольору. Це є поясненням естетичного аспекту святості, її візуальних зразків. Разом з тим, як зазначає В. Топоров, “походження слова “святість” від старогрецького “kyen-to” означає не тільки зростання фізичної матерії, але і духовної енергії і пов'язаної з нею зовнішньої форми – світової і кольорової. Поява кольору, його диференціація на окремі кольори, виникнення сяяння охоплює не тільки тілесний простір, але і духовний. Нижній полюс світіння репрезентований фіолетовим кольором, а верхній полюс представлений пурпуровим кольором, який є універсальною формою проявлення святого”<sup>9</sup>.

Моральним взірцем праведного життя є образ святої людини. Тому не дивно, що саме через нього до повсякденної моральної свідомості Київської доби входить мало не вся лестивця християнських чеснот. Житіє святого, за висновком В. О. Ключевського, містить у собі “іскру моральної парадигми”<sup>10</sup>. Дух святості, пов'язаний з праведниками, зображеними в Києво-Печерському Патерику, має божу природу, про що писав Августин Блаженний: “Бог у своєму провидінні визначив, яким буде число святих. Виходячи “з любові до нього”, дару, яким він через Святий дух наповнив їх серця, все призводить до їх блага”. Він визнав їх за власним баченням, бо тих, яких він передбачав у своєму провидінні, він визначив бути подібними до образу Сина свого, щоб він був першородним поміж братами своїми.

Кажучи про святість, як норму і зразок моральної поведінки пов'язане з Житієм святих, необхідно відокремити ті риси, які були притаманні цим святим. Києво-Печерський Патерик відокремлює такі важливі риси життя святих як працьовитість у Христі, яка виступає основою побудови духовного я святого, сми-

рення праведників, їх милосердя, яке завжди було пов'язане з їх заступництвом, зрозуміле у найширшому сенсі цього слова, а також те що праведники виступали духовною та моральною основою влади і її порадином в усіх її політичних справах.

Таким чином концепція софійності у православній культурі доби Київської Русі репрезентована Богородицею, яка стає втіленням Софії як перша у світі, кому було дано спостерігати живу мудрість, другою важливо частиною, яка розкриває сенс софійності є ідея місцевого і державного устрою Київської Русі, і по-третє, концепція софійності виступає як феномен святості.

---

<sup>1</sup> Харьковченко Е. А. Софийность киевского христианства. – К.: Наукова думка, 2003. – с. 54

<sup>2</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. – М.: Наука, 1988. – с. 462

<sup>3</sup> Булгаков С. Н. Икона и иконопочитание: Догматический очерк. – М.: Русский путь, 1996. – с. 127

<sup>4</sup> Сирцова О. Апокрифічна аполіптика. Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом століття. – К.: КМ Akademia, 2000. – с. 28

<sup>5</sup> Крымский С. Б.; Павленко Ю. В. Софийная основа сакральной топографии древнего Киева. – Collegium. – 2001. – № 11. – с.10

<sup>6</sup> Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной абсиды Софии Киевской// София-Логос. – К.: Дух и литера, 2000. – с.229

<sup>7</sup> Брайчевский М. Ю. Когда и как возник Киев? – К.: Наукова думка, 1964. – с.101-102

<sup>8</sup> Лазарев В. Н. Мозаика Софии Киевской. – М.: Искусство, 1960. – с. 22

<sup>9</sup> Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. – М.: Гнозис, 1995. – т. 1. – с.475-476

<sup>10</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. – М.: Наука, 1988. – с.432

